

“从人到神”的转变：马来西亚华人的祖先与神灵崇拜

The Deity-bound Transition of a Mortal: Ancestor and Deity Veneration by Ethnic Chinese Malaysian

姜维旖*

(LOW Shiang Yii)

摘要

本文从社会成员所理解的死亡出发，通过马来西亚华人的祖先之灵与神灵信仰来看宗教与社会的互动过程。马来西亚华人社会的宗教观念产生于社会最基础的家庭单位，人们所遵循的实践都来自传统习俗。社会群体出于宗教理论体系的解释，将死亡理解为一种转换生命形式的途径，亡灵成为一个家庭的祖先并且通过葬礼的净化完成神圣化的身份转变。早期华人移民时期，人们为对社会有贡献的亡者建庙供香火，并将其视为社区的守护神。从人到神的信仰脱离了社会组织的因素，甚至会对人们在生命过程中的作为产生影响。当人成神是一种新的叙事方式时，我们将神灵当成人类生活世界的延续，神灵介入到人类社会生活，同时我们也以自身的方式来安排神灵的事情。人们围绕守护神崇拜来组织社区生活和凝聚群体，人与祖先和神的关系通过宗教的纽带始终保持紧密的联系，并寄托着一种先验性的理想。

关键词：从人到神、宗教仪式、社会意识、马来西亚华人、祖先崇拜

Abstract

By looking at how society understand death, this paper discusses the interaction between religion and society by examining how Chinese Malaysians (Malaysian citizens of Chinese descent) exercise their veneration toward their ancestors and deities. Religious views held by the Chinese Malaysian community originate from its fundamental constituent, i.e., the family, and the practices that they follow were all derived from traditional customs. Predicated upon their religious doctrine, the community regard death as an avenue leading to the transformation of life, one in which spirits of the deceased gained the status of family ancestors, not to mention sanctity, having been purified via funerals. When the Chinese migrants first settled in Malaysia several generations back, they built temples and offered incense sticks for the deceased who had contributed to society and deify them as patron deities for the communities. This belief of immortality attainment is closely related to the social framework, so much so that it influences how people behave in their lives. Moreover, religious concepts also evolve with the continually adapting social consciousness. As a result, when the attainment of immortality became a new narrative within the

* 姜维旖 北京大学社会学系文化人类学方向博士生。电邮地址：talento163@163.com

community, people became inclined to treat immortality as a continuation of the mortal human life. This view opens the possibilities for the deities to traverse into the mortal realm, which people responded by subjectively devising various arrangements in consideration of the spirits and deity. People revolve around the concept of venerating patron deities to carry out life in the community and to unite different groups, tightening and maintaining the relationship between mortals, their ancestors, and the deities via the religion, simultaneously establishing a kind of transcendental ideal.

Keywords: Attainment of immortality, religion ritual, social consciousness, Chinese Malaysians, ancestor veneration

一、问题的提出

当一个生命消逝时，社会集体会给予死亡一种说法来表达“事实”：死者的灵魂离开肉体，到另一个世界与祖先们团聚了。人们会给予尸体以照顾和适当的安葬，并且通过仪式来引导茫然无措的灵魂前往另一个世界。因此，死亡在集体意识中，是一种身份的新转变；一种从可见社会向无形社会的过渡(Robert Hertz, 2011: 64)，从某种意义上来说，灵魂也成为了一种间接的存在。泰勒(Edward B. Tylor)和弗雷泽(James G. Frazer)用“超自然性”来定义这种脱离肉体的灵，并且仍会对生者的生活产生影响。死亡作为一种自然现象，而社会成员如何看待和处理死亡就是一种集体的表象。赫尔兹(Robert Hertz)认为与死亡有关的复杂信仰其实具有普遍性，他指出地方社会的二次葬虽不同与西方社会直接下葬的习俗，但是西方与原始社会关于灵魂的观念都是相通的，比如死后出现飘荡的灵魂、灵魂要等待审判、灵魂会有新的去处这样的观念。葬礼习俗的不同表现虽然概念不同但表达的主题是形同的——即社会成员对死亡的理解是一种与生者的庄重告别。

从处理死者遗体的方法到构成服丧期各种禁忌的意义上的本质，都是生者对那个不可见的死者世界的阐释，而灵魂观又能够再次赋予“生命”。因此死亡被视为一个转变的过程，借助必要的仪式完成身份上的转变(Robert Hertz, 2011: 60)。

本文将“人到神”的转变放置在宗教与本土社会相互嵌入的框架来论述，马来西亚当地所能够观察到的包括尊敬祖先、崇拜神，甚至鬼魂，实际上是华人本土信仰和传统实践的综合体。亡灵在家族被视为祖先，为何有的祖先之灵又会被视为集体的守护神？这个问题占据了本文的核心。第二节试图从生者为死者准备的丧葬仪式、生者为其服丧的仪式来看社会群体如何解读灵魂与身体分离的事实。第三节以本土信仰的案例，呈现祖先之灵被奉为神的实践以及意义——落实对生命安全的归属感与确定性。第四节阐述了人们以自身方式安排神灵的一切事务，包括神灵的职务和功能。最后以一个最近的案例来说明从人到神的转变在当代的延续，以立足此观点——人的生命不会因死亡而中断，而是进入一个“超出日常生活世界”的现实，通过宗教实践成为具有解释力的世界观。

二、死者灵魂与身体的关系

死亡对集体意识来说，具有着特殊的意义。泰勒从最原始的文明作起源的追溯，“人们就一直思索人死后是否仍然存在，由于相信生物的灵魂在肉体消亡后能够继续存在，因此就有了灵魂学说和对死后世界想象的基础。”这个学说的核心已经触及到了人们思维中神圣与凡俗、禁忌与危险的概念，认为死亡给灵魂带来了能量，意味着存在威胁生者的危险力量。

尽管各地的丧葬习俗所采取的形式不尽相同，同时也受民族文化和地理环境的影响，但由死亡引起的观念和实践，脱离不了死者的遗体、死者的亡灵和服丧期的生者三种元素。许多文化遗留着临时葬的丧俗，这是一种对遗体先进行初步埋葬并等待肉体消解后再正式地埋葬，使遗体的性质得以转变为一种新的载体，临时葬被认为是灵魂得到最终解脱的一个必要条件。

社会成员的普遍意识里都存在着类似的灵魂信仰：将死者的灵魂通过葬礼的过程送往另一个世界，灵就脱离了“威胁”生者的可能。某种意义上来说，埋葬死者是一种以灵魂观念为内在根据的宗教行为，对这种灵的祭祀逐渐泛化成某地的守护神的说法也不足为奇，这种普遍性也反映在我们所呈现的经验材料中。

探讨遗体 and 灵魂之间的关联时，从人们为死者举办丧礼仪式，民间丧俗中停殡的一至三天会不断诵经和超度直到下葬或火化才结束，在道教的治丧仪式中的“发关追魂”使亡灵暂时从阴间回到阳间，道士为其超度并减轻生前犯下的罪孽，再通过招魂仪式让亡灵被亲人们召唤回地府（盘宏达，2017：72）。这说明了死亡并不是一个瞬间完成的行为，灵魂与身体在真正下葬之前都存在关联，并且需要借助必要的仪式，亡者的灵魂才得以在转变为祖先之灵的同时也在再生，并承担起了庇佑家户平安的守护灵。

社会群体是以生者世界的角度来想象死者的世界，社会成员所理解的死亡是即将前往“灵魂的天国”或“祖先之地”，所以入殓仪式中的净身环节涉及到的洁净观念表现出了一种对死者以及对“祖先之地”的尊重。生者将洁净的观念延伸至死这世界，在一些二次葬文化中，易腐烂的身体被视为不洁净和具有可怕的传染力，人们认为只有等肉体完全腐烂剩下洁净的白骨后，死者才会被死者世界接纳，才有资格加入到祖先们的行列中。如马来群岛土著认为的“只有当死者尸体完全腐烂，死亡才算完成”（Robert Hertz，2011：33）。

这些观念说明要迈入另一个世界就必须先除尽污秽并有一个新生的载体。丧礼与成年礼和结婚礼有个共同点——人的社会身份的转变由此得到社会成员的认可，要进入祖先的世界，同样必须先经过仪式的转换。对于遗体和灵魂的关联，在赫尔兹（Robert Hertz）看来，传统习俗的执行是一种文化手段，死亡清楚地反映一个社会的信仰、情绪变化和仪式活动，通过社会制裁力让服丧者背负着照料死者遗体和灵魂的义务（2011：24-25）。

丧礼的重要性在于安抚灵体，让灵魂不会“失去理智”以至于威胁到生者的生活。一个社会成员的死亡，是随着该成员的社会地位而引发不同的反应。地位越高

者如首领被认为有地位和有力量，他们的亡灵也被认为能继承这份力量，所以比一般人更具危险性和力量。可是进一步去想，人都死了还怎么威胁到生者呢？最合理的解释是人们在为“不可知的未来”做预防。个体不只是个体，他还来自地方群体、家庭组织，这些社会关系保证了他离世后自然而然会被安顿。个体的离世使他与社会义务从此脱离，但他的社会身份不会被剥夺，为了体现他和生者仍然存在血缘上的情感联系，人们不会将这位死者从家庭组织中直接剥离，但是为了解释他仍然与生者家属的亲属和社会联结性，人们在丧礼仪式后需要建构出一套叙事框架，他成为了“祖先之灵”继续“守护着家庭和子孙们”，所以仍会被年轻的子孙后辈们惦记和祭拜。事实上，这一套叙事框架的根基在于使社会结构保持稳定，在调整期内避免因死亡造成的缺位而陷入混乱。

随着时间的进化和丧葬形式的改变，后来留下的遗存逐渐只剩下一层“恐惧亡灵”的外壳——停殡期间死者的灵魂会飘荡在阳间，时不时纠缠活人。它源自于死者灵魂与身体仍然存在联系的观念。以供奉的供品为例，人们相信灵魂也跟人一样会产生暴躁混乱和找寻发泄的渠道，人们不能懈怠对其应尽的职责，否则“死者灵魂很清楚通过什么手段来弄到他应有的米饭和酒水”（Robert Hertz 2011: 24），这意味着人们默认了生活中不顺意的事情很可能是“亡灵在捣蛋”；一旦进入了灵魂神圣化的阶段，有身份地位者只会做符合其身份的事情，生活出现了不顺意很可能是“祖先对供奉的饭食不满意的提醒”。这两种看似不同的解释不一定是自相矛盾的，只是对灵魂和灵魂的最终去处进行的合理化的阐释。

确切地说，人们的崇拜行为是在灵魂成为祖先后才开始的。

生者为死者服丧的习俗，从社会情感来看待死亡，它汇集了来自家庭和群体的不舍、悲痛和遗憾，死者进入到生者不可见的世界里，再也无法给予生者情感上的回应和具体的庇佑与陪伴。人们力所能及地配合仪式以给予死者最大的尊重，同时遵守服丧期的习俗，比如父母之丧的子女不允许参加喜庆宴会、不穿金戴银、不可到寺庙和别人家里拜访、不参与娱乐活动，有的人也会茹素直到服丧期结束。社会围绕死者遗体展开一系列的仪式活动加固了人们对灵魂和死后世界的想象（Robert Hertz, 2011: 66），比如丧葬仪式中常见的“灵魂引导者”的角色。格尔茨（Clifford Geertz）也有类似的看法，宗教总是被它所在的那个社会塑造，而社会也被宗教塑造，所以宗教能满足各种情感和社会需要的作用（1999: 136-140）。个人生命都是以大致相同的从生到死的路径完成，而且出于社会秩序的力量和道德观念，以及精神上对解释的需要，由此格尔茨认为人的社会生活依赖宗教和仪式。社会成员集体出席可给予一定的物质支持和情感表征，对死者怀有一定的情感和记忆是习俗存在的其中一个理由。怜悯灵魂的处境和助其顺利进入不可见的世界，为习俗操纵提供了的绝佳方式。社会群体重视神圣性的转化，为了生者之后的安宁，人们甘愿服从服丧期的禁忌以及倾尽积蓄为其举办最终仪式，这些繁琐仪式背后的目的是麻痹痛苦的情感冲击，把死亡可能会带来的动荡危害减到最低，所以赋予灵魂一定的威胁性让人们遵守规矩，比如财产分割要在最终葬礼结束后才能进行，给核心家庭有一定的缓冲和调整。

丧礼仪式的意义除了表达对死者家属的安慰和支持；再来是表达地方社会的认可，对于一位社会成员在其一生中为家庭和社会所付出过的辛劳和贡献。死者的社会义务已尽，表达认可是全体社会成员必须做的。仪式对死者遗体和其家属的安抚，传达着一套社会价值观，可以说是一套社会安抚的展演，督促生者们打起精神继续他们的生活与社会义务。

仪式是神圣性转化的关键。死亡借助最后的一些仪式来完成，这种转变即我们文章中讨论的在空间中承载灵魂的新载体。这些新载体何以成为具有神圣性质的，仪式的转化就在这个过程中发挥作用。泰勒在万物有灵论中提到了某些文化相信亡者的灵魂在一段时间后会迁移或转生到新的载体（[1871]2005：485），指肉体 and 灵魂不会因死亡而彻底隔断（[1871]2005：508），他认为这种不死灵魂的先验论是原始宗教所特有的。对于灵魂不死信仰的解释，涂尔干（Émile Durkheim）提到了澳洲很多原始部落会供奉一种叫“储灵珈（churinga）”的法器，将之视为与整个氏族的命运息息相关，因为法器里是祖先灵魂的栖息之所，灵魂会在一段时间后重新回到他原来所在的群体中。储灵珈之所以被视为神圣的，是因为仪式让人们转而关注图腾形象才使它神圣化了，涂尔干认为正是宗教的性质是社会性的¹，灵魂不死源自氏族群体对“生命永续”这一事实的信仰和解释，是氏族繁衍延续的根本。

因此，灵魂的最终形式被赋予了多种解释，最常见的形式是把死亡与转生被联系在一起，形成一种生生不息的生命流动，延续着族群和社会的使命。正如赫兹兹指出的，身体即作为人展现意识的载体，也作为仪式的主体。身体一直都是观念和活动的中心，它精确地反映在不同人生阶段的各种仪式上：出生、成年礼、结婚和死亡仪式，个体通过仪式成功从一类群体向另一类群体的转换。自此，死者遗体在葬礼结束后，所剩下的白骨在某些社会中将转化为新的象征意义——一种神圣与念想。生者和死者之间仍然会有持续、规律的交流和互惠活动，譬如祭祀与供奉。不可忽略的是，人们给灵魂或神灵供奉的供品存在特定的禁忌²，这反映了人们相信灵魂保有生前的性格和品质。已经获得安息的灵魂将受到人们的崇敬和祭拜，人们把它们安置在家屋的供奉处或其他的小塑像里。这种做法是保证死者灵魂和祖先灵魂得到团聚，并赋予了它保护神的特性，保证它神圣庄严地返回家屋的中心（Robert Hertz, 2011：47）。

对身体和灵魂探讨的初衷是不同的社会却有着同样的灵魂信仰，并相信存在死后的世界。这里有一个很重要的启示——社会通过习俗仪式和信仰塑造了一套凡俗和神

¹ 涂尔干在《宗教生活的基本形式》的核心观点是宗教的本质是社会性的、是集体的表现（[1912] 2011：11），他以澳洲中部和北部部落的传说为例对灵魂转生的信仰做出了可能的解释。中部部落的阿兰达人相信氏族的起源是来自同一位祖先，祖先灵魂自己进入妇女的身体，新生儿的灵魂就是祖先灵魂本身的转生或是祖先灵魂的分裂和流溢，此故生者是灵魂的一种新形式。西北部俾尔俾部落人也认为每次生于都是实现存在的灵魂的转生（2011：347）。这种灵魂永生的信仰使人们始终将灵魂视为一种圣物（2011：352），从而对氏族的永续、群体生活的永恒性产生信心（2011：359-360）。

² 以供奉拿督公的供品为例，常偏向马来食物，如黄姜饭、椰浆饭、咖哩鸡或羊肉、青香蕉、马来糕点、槟榔、咖啡、草烟或香烟、椰水等，也会焚烧甘文烟、拿督金或拿督公衣纸。同时也视拿督公的类型而定，若是印度拿督公，则不可用牛肉当供品。尽管部分地区祭拜华人拿督公，但不能有猪肉和洋酒是基本的铁律。

圣的观念。它激发维持重建群体中的心理状态，使个体聚集成为社会群体，促使人们根据价值观和观念以维护社会运行秩序的作用。譬如为亡者服丧和遵守各种禁忌的习俗，说明了灵魂观念的意义在社会里发生了作用。

身体和灵魂之间的关联是集体意识所创造，从而激发信仰的活动。涂尔干将宗教与社会联系在一起，认为宗教是一种典型的社会事物，仪式的行为方式产生自社会群体，据此将社会看作是宗教的诞生地，认为社会是人类意识的综合(1999: 566)。信仰生活离不开对灵魂和躯体的讨论，这是集体意识中的经验事实，社会在发展的进程中也一直反过来形塑或创造新的集体意识。灵魂、祖先、神灵的原型都是曾经鲜活的社会个体，使之神圣化离不开仪式，仪式又离不开社会。

涂尔干指出“作为宗教经验之基础的实在与信仰者的观念在客观上是完全一致的。不同的时代中，人们构想观念的方式有很大的不同，这个事实足以证明任何一个概念都无法把宗教经验充分地表达出来……这种构成宗教经验的各种自成一类的感觉的绝对而永恒的客观原因，其实就是社会(1999: 551)。”涂尔干论述了一个很重要的概念，即社会是通过集体行动才能意识到自身的存在，进而产生了意识和情感，因此他认为社会的观念正是宗教的灵魂。他发现促使宗教形式产生的机制是由社会意识所决定的，反映到社会情境就会构成一种包含宗教经验或信仰的社会意识，并在特定的历史环境中起到安定的作用，成为个体与社会建立连接的重要过程。

由此，我们领会了社会共同叙事的必要性——赋予死者从人变为神的过程和意义是有必要的。人们想象灵魂前往另一个世界必然面临的各种考验，由此构成一种神圣的仪式和崇拜活动，也让社会群体对仪式的转换功能抱有积极的态度。

三、地方信仰之从“人”变为“神”

人的生命历程最终都将走向死亡，但却活在生者的记忆中，成为另一种存在方式。丧葬仪式从功能上是帮助生者缓解亲人逝世所带来的情感冲击(杨庆堃 2007: 58)，通过数日的丧葬仪式以及往后固定的祭拜日，使生者的生活能够振作继续生活。人们将死者的名字刻在牌位上，放在家中神台或是放到宗教场所中祭拜，通过诵经或做法，让其能够顺利过渡到另一个世界。可以说，葬礼改变了死者的处境，他过上了安稳的社会生活，从一个游魂变成一位“祖先”，加入到祖先们的行列中。

对祖先的祭祀和崇拜在中国古代是国家和社稷的重要活动，从考古发掘的礼器和乐器等器物、宗庙建筑、墓葬的遗迹和文字等，考古学家们已证实夏代以前便出现以宗族血缘组织的祖先崇拜为国家和社会的主要活动轨迹。祖先崇拜造就了民间神话不少神灵的原形就是祖先之灵，这些都可从历史记载中得到追溯和还原。祖先之灵崇拜原先起源于小范围，之后因人口流动与民间传播在大区域盛行。下南洋的华人先民同样将他们原乡区域性(主要是福建、广东)的神灵带到马来亚，原乡的神灵有不少都是中国各地的先贤人物：妈祖、关帝、广泽尊王、惠泽尊王、清水祖师、吴真人、开章圣王、保生大帝、八仙、临水夫人、田都元帅、三山国王等，信仰体系常见将祖先之灵视为神明。现在，我们从庙里所供奉的神灵可观察到不同原籍的神灵同住一个屋瓦

下，展现了从单一到多元、分歧到融合的状态，这是源自华人自身的本位信仰中对多神信仰的包容。

要理解马来西亚华人信仰将祖先之灵奉为神明，我们从本土创造的神灵事例来解析。马来西亚华人本土所造的神灵有大伯公³、拿督公⁴、拿督婆、仙四师爷⁵、郑和三宝公⁶、开山王郑成功⁷、开山地主刘善邦⁸等。这些神灵的共同点——都是祖先之灵。

早期华人移民带着原乡的记忆并依靠他们的文化传统来解释和重建新的社会和生活环境，同时对客死异乡的同胞的照料和埋葬所涉及到的宗教仪式和祭拜以及宗教信仰的场所，都遵循着他们的经验意识。

（一）英雄之灵作为神被崇拜

本节以人成神的本土信仰——“拿督公”为例，它有着不同的化身，可以是尊塑像也可以是石头，作为地方上的守护神，一般被供奉在屋外的神龛或是小庙里。

“拿督公”源自马来民族对万物有灵的崇拜，马来社会祭祀的拿督公不一定是生前有贡献或因慈祥而受到供奉，但在华人文化中却成为英杰崇拜。华人除了祭拜马来圣者的拿督，也为勇敢抗争的华人先贤立为拿督公⁹，即死后被尊为神。人们对亡灵进行崇拜，除了要经过神圣仪式的转化，在大部分的社会里人们还会为其塑像，新载体和空间两者结合才能完成“成神”的要素。所谓的空间小到牌位、神台神龛，大至神坛神庙，都能产生影响和规范个体行为的宗教力。

马来西亚巴里文打的拿督公庙，把华人先贤郑亚文尊为神（王琛发 2012：6），是为了纪念当地19世纪华人在当地大规模开辟甘蔗园坵时代的华工先烈。当地发生的一次甘蔗园火灾事故，华工领袖郑亚文奋身冲入蔗园抢救弟兄，导致死无全尸，地方上遂尊称他为“郑亚文篮啤公”或“郑伯公”，立庙崇祀，英殖民政府也因此配合地方的集体心理，将巴里文打旧街场的主要街道命名为“郑伯公街”。此外，霹雳州马登

³ 大伯公又为中国福德正神，是本土化之后南洋普遍供奉的神灵，本土过程中华侨先驱受后人供奉为地方守护神也形同于大伯公，但并非同一人。大伯公诞辰为农历2月8月，大伯公庙遍布全马，最早的大伯公庙为槟城海珠屿五属大伯公庙-正祠（Penang Tanjong Tokong Thai Pak Koong Temple），建于1792-1799年之间。

⁴ 拿督公是本土化的神灵，大部分是对地方有贡献之人死后封神，具有土地神的职能，各个地方的拿督公形象不一，有马来拿督、华人拿督、印度拿督，所以祭品视拿督的类型而定。

⁵ 供奉着芙蓉甲必丹盛明利、四师爷钟炳来，后来也供奉吉隆坡甲必丹叶亚来。仙师爷的信仰在吉隆坡甲必丹叶亚来的推崇下发展兴盛，马来半岛锡矿华工多拜仙师爷。已知的有吉隆坡仙四师爷庙、雪兰莪加影师爷宫、雪兰莪万挠师爷宫、雪兰莪乌鲁冷岳仙四师爷庙。

⁶ 已知的郑和宫：槟城三宝宫、马六甲宝山亭、雪兰莪加影利安庙、雪兰莪巴生直落玻璃郑和三宝宫、霹雳怡保三保洞、登嘉楼诺来三宝公庙、砂劳越古晋三保公庙。其中槟城的三宝宫以郑和的脚印而闻名。

⁷ 槟城开山王庙是东南亚唯一的郑成功庙，是1820年马来村长献出地段给南来的台湾人所建。

⁸ 位于古晋新尧湾友兰路善德庙，是古晋州内供奉华工和义军领袖的特殊庙宇。1857年英殖时期，刘善邦曾率领石隆门华工于帽山起义反抗地方官吏和税吏，惨烈牺牲，人们偷偷供奉纪念并尊为“开山地主”。

⁹ 马来西亚的拿督公信仰起源于马来社会，约为伊斯兰教传入马来半岛以前的时期。在马来族本有的观念中，“拿督”本为栖息于自然界的精鬼神怪，后来因祭祀的对象扩展到了圣墓（Keramat）中屡次显灵的死者。参见陈志明，2001，《东南亚华人的土地神与圣迹崇拜》，《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，第1期，页16-24。

(Matang)地区的“苏拿督”苏阿松,又称苏亚松,是华人和马来社会的英雄人物,其身份和传说在民间流传有几种不同的版本¹⁰,传说他在拉律战争中为掩护兄弟撤退时不幸被敌方俘虏并处死,马来同胞称他为“阿松将军”(Panglima Ah Chong),因有求必应所以在当地的香火特别旺。

雪兰莪与森美兰交界的武来岸(Broga)地区,有座观音堂又名石拿督公庙,人们还在石拿督神位旁供奉“仙师爷”牌位,以纪念马来亚惠州开矿群体先贤在芙蓉殉难的领袖盛明利(王琛发 2002: 116)。作为继任者的华人甲必丹叶亚来把盛明利奉为神,建了仙四师爷庙让更多人供奉昔日的英雄领袖。霹雳瓜拉古楼(Kuala Kurau)林天来蓝啁公古庙,供奉名为林天来的华人拿督神,也是当地的华民先驱(陈志明 2001: 21)。据当地流传,林天来拿督公曾助力当地人完成水闸工程的修建。距离这座古庙3.5公里处,还有一座更早期的蔡文龙蓝啁公¹¹古庙,香火源于1833年、建庙于1874年,在当地深具特色,因为庙内供奉着三个民族的拿督公,中央供奉着华人拿督公蔡文龙,左边是马来拿督公哈密沙旺,右边是印度拿督公。

李丰懋指出“跨越家族成为公共祭祀的先贤,都是具有忠烈、功烈精神的楷模……华人社会崇奉的在地神明所称的‘公’、‘爷’均尊崇为壮士、义民”(2018: 326)。以上的事例既作为史料呈现华人先民的生命史,同时展示了地方社会是如何处理生命消亡的转变——死后奉为神灵,且被赋予职能继续守护家园。作为英雄的祖先之灵经祭祀以后会被视为善神,取决于他被众人认可的品格,因为其生前是有一定社会影响力或地方的威望者。

华人先民之所以创造人成神的新神话,是基于谋生环境的艰辛产生对生命的不确定性,需要一个可以关联众人的精神核心落实信仰归属感。在早期的定居地,华人移民开垦土地和矿区的历史也反映了华人在马来土邦和殖民者之间的生存处境,形成了创造本土忠烈神明的社会条件。早期大批中国南迁的华人在马来亚定居¹²,形成各有规模的地缘性群体¹³,他们为开辟土地、发展经济做出了巨大的贡献,却也常卷入经济生产和资源分配的斗争而付出生命的代价。流血事件、动乱和百姓的死亡对贸易活动带来打击,人们渴望恢复社会秩序和安定,安抚亡灵以及地方上的人是件重要的事。

¹⁰ 苏亚松的身份可能跟历史上另一位有确切记载的人物吻合。*Journal of the Royal Asiatic Social Malayan Branch* “History of Perak”记载So Ah Chiang为华人义兴党的首领,原籍广东惠州客家人,1862年义兴党和海山党因赌博事件发生械斗,马来统治者苏丹易卜拉欣转向支持势力更强大的海山党,将其杀害并把义兴党逐出拉律矿场,在英国海西殖民地总督Cavenagh的调节下,义兴矿民得以重返甘文丁矿区,Ho Ghi Siu后来被选派接替其首领地位,第一次拉律战争落下帷幕。民间传说苏亚松与英殖民军对抗而战死的事迹,以及后来变成鳄鱼的说法可能是附会的故事。

¹¹ 蓝啁公是拿督公的别称,据陈爱梅的研究,“蓝啁”的称呼常见于潮州和福建籍社群,仍见于檳城、吉打和霹靂州。

¹² 前来马来亚谋生的华人移民人数暴增,每次都与中国的政治环境变动有关,另外也是受到马来亚地区的苏丹和土酋因经济需求对外来移民的鼓励,殖民时期更是引入大量的华人劳工到锡矿开采区和橡胶种植区。

¹³ 南迁的华人大多数来自中国华南地区,英属马来联邦政府1900年进行了首次人口统计,将华人群体划分为几种方言群体:福建、客家、广东、潮州、海南、广西、福州、兴化、福清人和其他。

王琛发(2011)指出,将先贤奉为神灵并建庙供奉本是中国各地流传的习俗,其中包含着慎终追远和崇德报功的中华文化元素,而华人移民在这份文化传承的基础上再融入了本土化地缘性元素。其次,华人移民组织的同乡会党为了巩固成员的向心力,普遍的做法是建立起对某个神明的共同信仰。李丰懋(2018)认为马来亚华人移民摆脱了中国帝制王法,神祇无需皇权的册封,宗教文化在信仰自由的氛围下更契合移民集体的心理需求。移民可以根据自身的信仰和社会需要来创造一种神话——把壮烈牺牲者升格为神。

因此,当一个社会英杰的生命走向终结,从人变为神成为一种新的叙事方式,与之关联并得到强化的是华人社会的集体认同感,也为后来的华人社会的团结奠定了基础。宗教和仪式发挥着重要的整合功能,作为地方历史的记忆,信仰因此成为华人文化不可切割的一部分。

死亡让死者与社会构成一系列的分离,但社会集体的情感塑造了“亡者犹在”的意识,地方仪式则具备了灵魂神圣化的作用,包括念经超度亡魂和做法事、安灵仪式以帮助亡灵顺利进入死者的世界,使其不再对生者有威胁。在社会动乱时期,因抗争而牺牲的领头人转变为地方保护神,这种崇拜仪式离不开社会心理因素与集体意识的影响——让客死异乡者有后人祭祀供奉而得到安息,它与华人自身信仰的神明体系本位并不冲突,反倒因为各地常有拿督公显灵的传说,吸引了不少华人在各地修了大大小小的神祠¹⁴。直到今天,拿督公除了是一方社区范围的守护神,还承载了海神、财神的功能。在瓜拉古楼临近马六甲海峡地区,华人拿督公蔡文龙被视为当地巡海的神明,能够护佑船只出海和返港的平安。据村民口述,2004年12月25日发生的印度洋海啸,外海海浪高20余尺,赶海的渔民都安全返港,人们相信是拿督公在海啸时护佑了居民。¹⁵位于爪夷百合园(Bakap Indah)商业店屋路旁神龛里的拿督公,自从重塑金身以后就变成了财神,前来膜拜和供奉的香客求财得财,发财灵验的喜讯吸引了不少外州的香客特意前来膜拜。¹⁶由此可见,从最初的保佑平安到身兼多职,拿督公的功能有了多重性的叠合。

搭建从人到神的信仰,由仪式进入到社会的过程脱离不了社会组织因素。民间信仰中奉为神灵的仪式跨越祖先崇拜,将有功德者从一个家庭的祖先奉为社会群体的守护神,类似于一种重生。吉隆坡仙四师爷庙是吉隆坡最早的庙宇(建于1864年),供奉的主神是芙蓉华人甲必丹盛明利(仙师爷)、钟炳来。这座庙宇是吉隆坡甲必丹叶亚来捐献土地和筹建的,以纪念盛明利和钟炳来,他们分别是叶亚来的上司和重要的主将部下,前者在镇压矿工造反被杀害;后者在雪兰莪争权内斗中牺牲。两位华侨先驱被奉为神灵,某种意义上这些事例说明了死亡并不意味着终结。他们成为了社会群体的守护神,除了享受后代子孙的祭拜,人们为其修庙供奉香火;从实践上而言,当地

¹⁴ 当地人会通过乩童向拿督公求字(彩票的开奖号码),许诺中奖后将部分钱给拿督公做供奉、修缮神龛,或者修建新的神祠。

¹⁵ 瓜拉古楼拿督公庙体现种族和谐[EB/OL],《东方日报》,2017年10月23日, <https://www.orientaldaily.com.my/index.php/news/north/2017/10/23/217487>。

¹⁶ 拿督公“派财”引逾百人前往膜拜求财[EB/OL],《东方日报》,2019年3月24日, <https://www.orientaldaily.com.my/news/north/2019/03/24/284023>。

社区围绕守护神的崇拜来组织社区生活，凝聚了群体、以行动贯彻了宗教信仰的精神生活。人们利用宗教来组织当地的社区，通过公共祭拜、神诞、仪式表演和公共欢庆活动将个体和社区联系起来，使其更加可见。正是宗教活动，让一个地方的社区得以显现。

（二）居住空间中的“人神同居”

人们以自身的方式进行创造性行动：不只是塑造我们的居住空间和周围环境，也塑造出各种越来越规范的仪式，甚至包括神灵的一切大小事务。早期华人先民所创造的神话，如今以“在地化习俗”的形式被年轻一代继承，展现新时代下神灵崇拜的活力。人神同居是神圣与世俗空间共存于同一个屋檐下，宗教生活从公共空间拉近至家庭。家庭以下就是个体成员，个体为什么会主动迎接等同于社会束缚的宗教的道德规范力呢？

在我们今天生活的社会里，常见到的神灵与凡人同住或毗邻而居，可见将神灵带入个人空间其实来自个体的意愿。个体将神灵对家宅的庇佑能力放于优先地位，而宗教的道德束缚在家庭空间中被刻意弱化了或者转换为内心的尊崇情感。乔迁新居的华人会把神灵——天神和地主公、财神和灶王爷等善神“请”入家宅，需要选吉时。进行了仪式才算正式请到神，它从此成为该户的家神；每日必须上香供奉，特定的时节还会以丰盛的食品和鲜花水果来供奉。此外，祖先的牌位也同样会被安置在家中，寓意不忘本。杨庆堃也曾论述过祖先崇拜在中国人家庭生活中的重要性，“家庭的兴旺被认为是祖先荫蔽的结果（2007：42）”。华人的习俗是供奉过家神和祖先的食物，会被摆上家人的餐盘中享用，象征吃了以后将获得庇佑。人们会像给家人过生日那样给神过神诞。神诞日的庆祝仪式会从家里延续到家外的社区，表现为神灵的集体崇拜。人们通过仪式来敬神，游神的仪式也是通过集体演出来取悦神灵。

从请神入宅开始，祖先之灵与神灵就被视为家庭中的一员。神灵的安放位置有讲究，将神灵请入家宅要注意神像的主次、神位的安置（图1）：天官大帝在屋外；安宅镇邪的神灵面向屋外或大门，空间上会错开与神产生对冲的物品达到趋吉避凶的作用，通过“物”来调整人与自然的关系以达到和谐与平衡。一般情况下，家中都会供奉土地神（又称地主公）或是五方五土龙神唐蕃地主财神，助安宅兴旺。不少学者提出唐蕃地主是南洋华人的创造性崇拜（王琛发，2013；蔡芬芳，2016；李丰懋，2018），其中又以王琛发¹⁷的溯源最具解释力，即“为当地土地神灵的设想的结合与演变”（2013：115-116）。

我们或许还可以用泰勒对原始社会万物有灵崇拜的解释：“他们跟自己的祖先、丛林激流、平原和山区的精灵密切生活在一起，被自然和有活力的生灵所包围”（[1871]2005：640）来重新理解华人先民具有创造性的原因——他们在大自然环绕的新定居地里开垦拓荒和开展贸易，并且伴随着西方殖民势力的介入，人们的拓荒

¹⁷ 五方五土龙神唐蕃地主财神的研究可详见王琛发：《再演变与再诠释：从周代中雷信仰到华南土地龙神在马来西亚的变迁》，《世界宗教学刊》，台南：南华大学宗教学研究所，2013(21)：页113-144。

范围也逐渐由沿海港埠向内陆推进，种植和采矿的经济活动都需要跟大自然密切地打交道，并存在着未知的风险。换句话说，所谓的本土化，就是人在依据环境做适应和调整的策略——使人和自然的关系维持平衡的状态，所以“人神共居”是一种最好的心灵安置的方式，体现了人类居住地的开发和社区的扩张中，离不开与信仰本原的互动。

马林诺夫斯基用互惠和回报诠释了人与神的双向服务连续性的社会功能。宗教性质的活动被设想为是对客体，即对被崇拜的鬼魂、精神、神话人物或权利的一种道德义务，同时也使主体的情感得到满足（[1926]2002：27），正如亡灵被铭记的同时生者也藉由仪式表达了情感。如果将道德义务和互惠、回报用来分析行为和目的，那么家庭成员和族内子孙定时的祭祀除了有着追忆和团聚的意义，人们给神灵供奉与上香的目的就很明确了，即对神灵有所求。香、鲜花和供品等是重要的媒介，也是一份情感和心意，使人与神持续产生关联。如果说神灵的义务是守护和偶尔回报予的“灵验”，那么在这个过程中，人的道德义务就是供奉，同时表示敬意。无论是莫斯(Marcel Mauss)、马林诺夫斯基和阎云翔等人的互惠理论，皆认同驱动这种互惠背后的力量乃是彼此间的依赖关系。

此外，当神灵被请入家宅后，到神前上香成为每天必要的仪式，因而家中产生了新的生活动态以及新的仪式空间。神灵被安置在人的生活空间里，意味着家庭成员每日都在“仪式空间”和“生活空间”来回穿梭，一段时日后，人们又逐渐将之平常化，于是新的仪式空间又重新归还到日常生活空间。这个过程呈现了民众与神灵的互动以及对神灵的观念，离不开生活实践和传统习俗(杨庆堃，2007：31-32)。

由此，我们可以看到宗教观念产生于社会自身；产生于最基础的家庭生活。

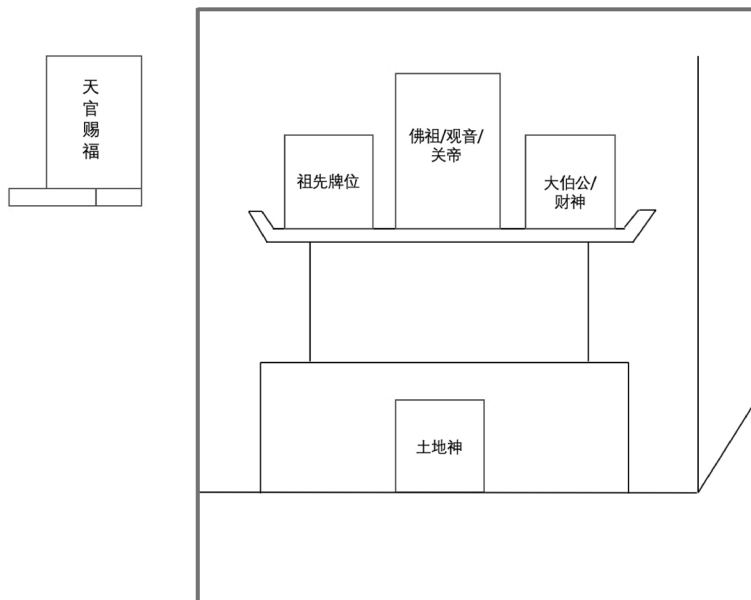


图1：华人家宅外和家宅内的神台和神位示例

（三）新的造神行动：一位社会领袖成为神灵的案例

卡巴星（Karpal Singh）¹⁸被誉为马来西亚政坛中的清流，也是一位坚守原则、备受爱戴的律师，他敢怒敢言、不畏强权、经常为弱势群体义务打官司，最后一次现身国会下议院时向议长进谏：应维护宪法和尊崇法治，不要把宪法不当一回事。孰料，2014年4月17日的一场车祸夺走了他的性命，给世人带来巨大的打击。出席丧礼的吊唁者络绎不绝，甚至不乏远道而来的人，很多人表示卡巴星是他们的救命恩人，葬礼的场面堪比人民给的国葬。

卡巴星逝世后三年，霹雳安顺天峰宫供奉了卡巴星拿督公，于2017年5月1日举行开光仪式，卡巴星拿督公的神像身穿正式黑西装和皮鞋、脚踩虎皮，意味着日落洞之虎。坛主吴财发是推动者，他自身非常尊敬卡巴星，称自己在数月前感应到卡巴星的灵体，于是在庙内为其安奉金身¹⁹，印度信徒也会前往祭拜。对于将卡巴星供奉为拿督公的行动引起了少数争议，赞同者认为是追思伟人而且他的正义感足以被人尊为崇拜对象，反对者认为卡巴星生前反对政治党员接受任何勋衔赐封，死后也不希望被封头衔。把卡巴星封为神祇能被民间信仰者所接受，人们是为纪念他为社稷、为人民付出的精神价值，还有一个重要的原因，马来西亚波谲云诡的政局中人们对他赋予了很大的期望。

从这位受人景仰的新造神能够看出两点：第一，世俗层面的神圣化行为是从自身的角度出发，供奉着获得新生的灵魂——这个生命品质被视为超凡入圣的，随着岁月的洗礼将成为地位越来越稳固的神灵；第二，这位印裔英雄被华人供奉为神明，符合忠烈的必要条件，是爱国和秉持正义的楷模，这是一种信仰坚持的理念。它与其他宗教有着一样的观念，人的生命并不会因为死亡而中断，死亡是一个过渡形式，现世所体悟到的生命意义即便到另一个世界也会继续存在。

四、神是人类生活世界的延续

人们按照自身的想象将人与神灵的关系进行了安排。某种意义上来说，环境对个体社会意识的生成过程发挥了作用。廖文辉（2021）对人的移动与随之发生的神明祭祀活动的变化做了细致的考察，他认为崇奉为神、祭祀和香火、建庙本为一种人为操作，传播和香火的兴旺会随着人的位移而发生变化，因此对神明的供奉与人群的移动有不可分割的关系（2021：594）。

人们常带着不同的祈求去找相应的神灵，通过供品作为祈求的媒介，所以“神灵是人类生活世界的延续”一说，指的是如同人在世上有不同的专职，神灵在人类世界中被安排了“工作”和“职务”，帮忙解决人间各种难题；而神灵得到的回报就是源源不断的香火、寺庙作为神灵的住所得到的则是信众们的奉献。信众（偶尔也兼任寺庙

¹⁸ 卡巴星（1940-2014）是马来西亚印裔律师和政治家，生前经常帮助弱势群体为他们声援，一生因捍卫正义而吃了不少苦头。为捍卫宪法，批评霹雳州苏丹撤换民联政府的举措违反宪法规定的权限，遭遇政治罪名诬陷时曾说过“一个卡巴星倒下，还有100个卡巴星崛起”的名言。

¹⁹ 蔡耀樑，全马独一无二！真的是“拿督卡巴星”神像[EB/OL]，《中国报》，2017年6月2日，<http://shorturl.at/inz56>。

事务的志愿者）、神灵和寺庙三者形成了良性的闭环生态。有意思的是，人们的宗教理论体系中对彼岸世界的理解是“享乐”、“无忧无虑”、“快乐自在”、“不愁吃喝”，但是人们却给神灵们“拴上”了“无止”的“工作枷锁”。从华人的角度来解释，凡人的心愿都差不多，人们抱着虔诚的心求帮助，神灵也是有选择性地帮助有缘人，所以就有了灵验或不灵验。

王守恩认为“民众对神的选择以实用、灵验为标准，有用则敬，无用则疏，有灵则祭，不灵则弃，在他们心中，神灵的等级、来历并不重要，能够履行满足世俗需求的职能才是关键。”（2009：45）无可否认，神的灵验等同于人在社会的威望，能够大量吸引大量香火。不管灵验与否，大多数的情况都是事在人为，一旦灵验，即满足了人们对寄托神灵保佑的希望，还增加了人与神的互动性。沟通的机制是回应与被回应，事情若能如所愿便是对祈求者的一种回应，如格尔兹所说“宗教每次借助回应来表述真正世界秩序的形象，解释或赞颂人类经验中的模糊、困惑和矛盾（[1973]1999：124）。”有的寺庙中还提供祠堂供奉逝者的牌位、有些公庙中会有问神、扶乩，或两者皆有，他们的作用便是代替人向神直接询问，再将神的回应告诉人，又或者神成为了一个语境，参与到人与人之间的关系中。民众对神的选择，更多是出自他的生活经验和认知所做的总结，同时也是他们日常生活的一部分。陈志明也持有类似的观点，他认为宗教对人们之所以重要，是因为“有所期望”，期望生活能够更好，这种宗教行为就不是迷信（2020：126-127）。

马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)在《文化论》中曾提到宗教的基本功能是精神层面的、有助于缓解焦虑的，他是以“人类的基本需要”的立场来展开论述（[1944]1987：76-79）。神的护佑，无疑是给人一种强大的精神支持，也有人认为它自身便是一种人的精神力量。宗教观念无论多么虚幻都是置身于社会现实之中。人在社会实践和社会生活中无法实现自我价值感的时候，往往会感觉自己处于一种被剥削的地位，产生一种相对剥夺的不平衡的心理现象。通过宗教的心理调节功能，人们以宗教自身的理论体系来解释这种普遍化，从而对事物进行调解适应和消解精神上的压力。宗教的解释也包含道德伦理的教化，正如人们所供奉和崇拜的神灵，都是具有典范的道德品质，视集体优先于自我。

在一个华人扶乩的案例中，体现了这种精神价值。我曾采访过霹雳州邦咯岛玄天上帝道观里的陈老伯，83岁的老人家和他的妻子住在道观，每天都在为前来的信徒们服务，一年要操办几次特殊的节庆，他的两个孩子目前也在帮他，不过只有他负责扶乩。问他为什么年纪这么大还要扶乩，他提到20年前右边肋骨处剧烈疼痛，看医生无果，梦见玄天大帝指引他到道观扶乩，从那时到现在他便一直在道观服务²⁰。对陈老伯来说，他的生活与神灵密不可分，所以他选择为神代言，帮人们答疑解惑和除太岁，即是自己、为人们、也为神提供服务。

神是人类生活世界的延续，这种延续的体现可以从两方面说明。第一，死亡后灵获得了另一种新生；第二，灵魂仍有生前的性格和品质。第一个层面是死亡带动了神圣化的宗教仪式，动员了死者亲属乃至社区成员筹办和参与葬礼，宗教仪式引领死者前

²⁰ 2020年2月5日田野。

往另一个世界；庄严的仪式平稳了亡灵的茫然无措以及亲属们的悲痛之情，缓解了社区因为失去至亲而受到的冲击。第二个层面建立在前者的基础上，人需要精神上的依赖、在世间有各种牵挂，而作为典范的祖先之灵是可靠的依赖对象，“进入超自然界后，它们仍然扮演着与现实世界里同样的角色”（武雅士：2014：9），以超自然力继续履行在世的职责，所以死亡在集体意识中又如同诞生，标志着新身份的变化与合理化，遂得到群体的认同而成为集体的守护神。宗教能促成社会群体在道德和价值体系的一致性，使人们成为一个整体，成为稳定民心、安定社会的关键。

五、结语

宗教理论借助完整的宗教世界观的理论体系和教义来巩固宗教信仰，让人不自觉地形成确定的宗教意识。其次，宗教系统涉及人的精神、行为和社会组织等重要的整合作用，人们在理解的前提下按宗教信仰的原则安排自己的生活（孙雄 2006：6-8）。在这个基础上，人存在的终极意义也被列入宗教的解释范围内，人的行为在实践上体现对信仰和道德的追求。例如我们不会仅仅将肉体的死亡视为“彻底的死亡”，而是赋予死亡一种新的“再生”的隐喻——死亡成为一个从人到灵的过渡。

从早期华人移民将原乡的神灵信仰在本土移植，再到吸收本土马来社会的拿督公信仰和创造新的神灵，至此很好地说明了宗教也在适应社会意识的转变。宗教观念本是社会存在的反映，我们以人类的死亡做叙事；以本土华人社会所造的民间神灵为案例，旨在打破世俗与神圣的二元对立。死亡并不是一件割裂社会的事情，反而具有“生命的再生”的隐喻，这理应只是宗教理论体系中的解释，但值得作为哲学逻辑来思考，值得所有人思考。生与死之间的转换，从来不是单向的，而是一个可以构成循环的闭环。宗教观念既然诞生自人类社会，那么人为什么不是生来就是神圣的？我们总是将这种神圣一直让位于不可见的神灵，并构想出一个神圣世界，还把人类的生活世界世俗化，这种想法也许是社会意识和生活环境嵌入在我们思维中的执念。从人到神，不只是从世俗转化到神圣这样的表层意义，而是作为社会个体的人，原本就有着神性，他的品格和高尚的道德是在做为人时候已经备受尊崇，是他在人生经历中一点一滴所积累而来的表现，死后被大众缅怀甚至供奉成神也是出自社会动机，所以上文中我引了近年来一位优秀的社会领袖成为神灵作为一个案例。

在我们的社会意识中，需要通过宗教仪式来完成净化，消解亡灵给我们带来的恐惧和威胁，而我们所遵循和实践的都来自传统习俗。祖先之灵和神灵的界限随着时代的演变逐渐模糊，原因是我们过于习惯文化环境的形塑，包括对亡灵的心理情感仍然是崇敬和敬畏并存的。华人的传统习俗在葬礼和葬礼后的体现是将死者生前的衣物和贴身用品都扔掉或一起烧掉，以陪葬品的名义将之从生者的世界里摘除，他们的说法是避免沾染晦气。试想想假如亡者是自己的至亲，生前对我们特别宠溺和疼爱，他死后的性格品质仍在的情况下，为什么死后他的灵反而会伤害我们呢？不过在葬礼结束后，人们又把牌位安置在家居空间。可见在观念上，信仰与情感也有不一致的时候。庆幸的是，当代社会中，宗教观念也随着社会意识在改变。

当人成为神是一种新的叙事方式时，我们是将神灵当成人类生活世界的延续，仍然能介入到人类社会生活中，但如前面说的这并非是单向的，我们也以自身的方式来安排神灵的事情。无可否认的是，在宗教观念的作用下，人们把神安置于心灵处，人向神祈求承认自身的有限性，又以供品或供奉的形式来建立与神之间的关系，还以人的形象造了神的形象以及安排神灵的位置。正因为我们在生命历程中经常会遭遇各种危机，所以需要宗教的心理功能是一种社会需求，能指引现世人修善、让他们在混沌不知前路时，有灯塔般的照耀。它寄托着一种先验性的理想——生命可以无止尽，是精神的传承，也是自我意识的延续。

参考文献

- [英]爱德华·泰勒著、连树声译，2005年重译版，《原始文化》，广西师范大学出版社。
- [美]包尔丹著，陶飞亚、刘义、钮圣妮译，2005，《宗教的七种理论》，上海：上海古籍出版社。
- [美]克利福德·格尔兹著、纳日碧力戈等译，1999，《文化的解释》，上海：上海人民出版社。
- [法]罗伯特·赫尔兹，吴凤玲译，2011，《死亡与右手》，上海人民出版社。
- [英]拉德克利夫·布朗著、梁粤译，2005，《安达曼岛人》，广西：广西师范大学出版社。
- [英]马林诺夫斯基著、原江译，2002，《原始社会的犯罪与习俗》，云南人民出版社。
- [英]马林诺夫斯基著、费孝通译，1987，《文化论》，中国民间文艺出版社。
- [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译，2005，《礼物：古式社会中交换的形式与理由》，上海人民出版社。
- [法]涂尔干著，1999，《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社。
- [美]武雅士著，彭泽安、邵铁峰译，2014，《中国社会中的宗教与仪式》，江苏人民出版社。
- Allard, Elizabeth. Animistic beliefs and rites in the Malay archipelago. *Oceania*, 1945, 16(2): 87-108. Accessed on 6 May 2020, www.jstor.org/stable/40328074.
- 百年前被“借”至北部后下落不明-郑成功庙盼寻回“郑成功”[EB/OL]，《星洲日报》，2012年3月15日，https://www.sinchew.com.my/content/content_867639.html。
- 蔡耀樑，全马独一无二！真的是“拿督卡巴星”神像[EB/OL]，《中国报》，2017年6月2日，<http://shorturl.at/inz56>。
- 陈爱梅，2018，〈浅析马来西亚唐、番拿督公的史料和传说〉，《八桂侨刊》，第4期，页15-23。
- 陈志明，2001，〈东南亚华人的土地神与圣迹崇拜〉，《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》，第1期，页16-24。
- 风暴原记录，石隆门华工起义[EB/OL]，2006年1月11日，<http://intimes.my/write-html/06bau07.htm>。
- 瓜拉古楼拿督公庙体现种族和谐[EB/OL]，《东方日报》，2017年10月23日，<https://www.oriental-daily.com.my/index.php/news/north/2017/10/23/217487>。
- 冷剑波，2018，〈从“做香花”到“打斋”——马来西亚居銮客家丧葬法事功能探析〉，《民俗研究》，第5期，页147-156。
- 李丰懋，2018，《从圣教到道教：马华社会的节俗、信仰与文化》，国立台湾大学出版中心。
- 林水燦、骆静山，1984，《马来西亚华人史》，马来西亚留台校友会联合总会。
- 廖文辉，2021，〈人神共舞狂欢——谈马来西亚华人民间信仰的神祇崇奉与人群移动的关系〉，陈益源编《台湾与各地寺庙之美》，台北：里仁书局，页577-597。
- 拿督公“派财”引逾百人前往膜拜求财[EB/OL]，《东方日报》，2019年3月24日，<https://www.orientaldaily.com.my/news/north/2019/03/24/284023>。

- 盘宏达, 2017, 〈霹雳州客家人的丧葬习俗研究——以金宝镇为个案研究〉, 拉曼大学中华研究院。
- 孙雄著, 2006, 《圣俗之间: 宗教与社会发展互动关系研究》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社。
- Tan, C.B. 2020. *Chinese Religion in Malaysia*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Victor Purcell 1948. *The Chinese in Malaya*. New York: Cambridge University Press.
- 王琛发, 2002, 《惠州人与森美兰》, 马来西亚森美兰惠州会馆。
- 王琛发, 2011, 〈先贤、神圣香火、开拓主权: 华南原乡与南阳信仰版图的互相呼唤——以马来亚客家先民为主例〉, 世界客属第24届恳亲大会“国际客家文化学术研讨会”, 2011年12月1日, 北海市。
- 王琛发, 2012, 〈信仰的移植、诠释与演变: 马来西亚华人拿督公崇拜的当前观察〉, 《2012土文化国际学术研讨会论文集》, 青海社科院, 页42-57。
- 王琛发, 2013, 〈再演变与再诠释: 从周代中雷信仰到华南土地龙神在马来西亚的变迁〉, 《世界宗教学刊》, 台南: 南华大学宗教学研究所, 第21期, 页113-144。
- 王守恩, 2009, 〈论民间信仰的神灵体系〉, 《世界宗教研究》, 第4期, 页72-80。
- 谢治婷, 三大民族——拿督公[EB/OL], 《星洲日报》, 2019年6月10日, https://www.sinchew.com.my/content/content_2064972.html。
- 杨庆堃著、范丽珠译, 2007, 《中国社会中的宗教: 宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》, 上海: 上海人民出版社。
- 郑锦华, 生死各有100天[EB/OL], 《星洲日报》, 2020年11月23日, <https://www.sinchew.com.my/?p=3132737>。